

秋成の「時運」認識と自然(三)

——近世における物活觀的世界像の形成——

中村博保

七

世界像が理論的に安定し、その理論が普遍化し、常識化している社会においては、自然についての疑いは起らない。この安定が破られ疑問が生じて後に、自然に対する研究はその契機を与えられている。ヨーロッパにおいては中世の神学的世界像の絶対支配が破れ、カルダーやブルーノ等ルネッサンス期のイタリヤ自然学者によつて古代的な物活觀が復活させられると、それは自然を不可知的連続体と考える世界觀をよびさまし、それが事実を具體的經驗的に研究しようとする反形而上的思考を導くことになった。それは近代的科学像を形づくる一つの契機とも背景ともなっている。

日本の自然科学發生についてもこれと似た過程のあったことが読み取られる。近世中初におこった古学派、古文辞学派は道学的な朱子学の世界觀に批判を加え、天地を生々の活物とみる物活觀的契機を日本にもたらしている。それが現実的には「道」の實際化、徳の日用化という日常モラルの要求によつて生れたものであ

り、その宇宙觀は物活觀的世界像というよりはむしろ倫理的、世界像と呼ぶべきものによつて充されていたというのが現実であつたが、天地を「生々」とみる考え方はやがて徂徠の古文辞を契機として人間の自己認識が明確化されるとともに自律化され、自然が不可測なる無窮体と考えられるに至つた点を考えるならばそこに大きな世界像転回の契機があつたと考えていいだろう。古学の系列を通じてみられることは、天地を「理」という実體觀念によつて解釈する道学性や觀念性を排し、現実の事物を具體的に把握することを通じて世界を動的に把握しようとする態度が生れていることである。古学においては宋儒の説く性理の説は一つの「さかしら」として批判され相対化されており、代つて「道」は生々活動して息むことのない自然を中心に構想し直されている。この考え方はやがて、一大活物として生々運動する自然(「天」)の意志は人間には測ることができないものであるという認識を導くことになる。仁斉の一元氣説から徂徠の不可知論への展開の中に我々は自然像と人間像のそれぞれあい関連する分化と明確化をみるのである。このようにして自然(「天」)は自律化されるとともに、人

間の認識は、その「現実」の中に局限化されることになった。こ
こから独断や私智をしりぞけ、事実をありのままに認識しようと
する態度が導き出されることになる。この社会の抽象的レベルに
おいて形成された実証的、経験主義的傾向はやがて実学的志向の
中に一般化し一つの思潮を形づくるまでになった。そしてこの思
潮は生きた自然を、像として背後におくかたちでもたらされた事
実主義、経験的帰納主義を内包することになり享保前後積極的に
移入された蘭学の知識と併せられ、実学として前科学的な科学の
形を整えることになるのである。

道学的な私智独断を離れ、まず事実をその動態において認識し
ようとすると現実主義の契機を学問のかたちで典型化しているのは
「物産志」を著した伊藤東涯であった。彼は物産本草等、現実現
象を対象とする諸学に、はじめて研究の根拠と学問としての自律
性を与えたことができる。その門から青木昆陽や丹羽正伯
が出てゐる事実、仁斉の門から稻生若水が出てゐる事実、又古学
の思想を認識論的に更に精細化して古文辞の学を唱えた徂徠の影
響のもとに吉益東洞の古医方が成立したこと等々を考えれば、こ
の世界像の変革が果たした役割がいかに大きかったかを我々は認め
なければならない。しかしここで漸く生れた自然現象への知的関
心も、実際にはそれを更に上回る現実的効用の志向によって支配
されなければならない。知的自律をもちとるにはあまりにも
厚い、現実的効用への倫理的要求ともいべき信念の規制がそこ
にはあったのである。日本の科学は明治開国の後に至ってこの狭
い固定した信念の支配から独立し、実学の段階を脱皮して本来の

知的自律性を獲得するのである。又自然科学成立の契機として、
知的関心の背景にあったはずの不可知論が、不可知論として倫理
的に安定してしまったことも科学思想を育てなかつた一つの原因
として指摘されなければならないであらう。その倫理的安定は信
念の固定と照応する性格のものであったといふことができる。

古学における形而上学的世界像から倫理的な物活論的世界像へ
の転回、単にこうした自然研究の思想的準備という側面に限定
して考えることのできない意義をもっていた。自然を生きた全体
として統体化するその不可知観は真淵、宣長の系列において発展
した国学の思想につながりを示しており、それに学問的思考の方
法を与えているのである。この認識の方法をまっぴら、心象のかた
ちで単に感受性によつて捉えられてきた古代像は、イデオロギー
のレベルにまで引きあげられている。土着的な「生」感情は、
「生」認識を媒介とする国粹主義に結晶し、文学的な古代像は
「古への道」として倫理化されることになった。例えば阿川昶の
論争に顕在化されている私わがさかしらのごとき思维は、自然自体
を不可知化し価値的規範とすることによつて生れた考え方であつ
て、徂徠を介する儒学とのつながりなしには考えることができな
い。つまり重要なことは古学における倫理的世界像への転回が、
「生」意識による自然の包摂に契機を与え、人間を生きた自然の
中において構想する想像力に方法を与えていることである。こう
して国学においては人間の「生活」は、特にその意味の裏付けを
増すとともに、文学的世界観としての要素を強めている。素行仁
斉にはじまる世界観の物活観的傾向は、国学における世界像の文

学的性格を媒介とし、秋成に至って一応その独自の形を結んでいく。

ここで本章の焦点としての物活観の世界観について簡略に考えてみたい。

そもそも物活観 (Hylozoism) ということばは古代ギリシヤにおいて自然を機械論的に分析しようとする哲学が生れる以前、自然を人間を包含する生ける実体とみなし、その中に人間を支配する理法を見出そうとした自然観をさしている。すべての物質は活きたものであつて固有の生命と心をもつものと考えられ、宇宙は大いなる一つの生命として有機化されて考えられていた。この考え方は歴史的には古代ギリシヤ哲学のはじまりに位置するタレスによつて説かれ、ストア派の哲学者によつてうけつがれた後に、カルダーノやブルノー等ルネッサンス期の自然科学者、更に近代のデイドロやシェリング等に至るまで及んでいるという。又この考え方はそもそもが宇宙を活きた全体とみなす宇宙有機説を背景としており、哲学的にはアミニズムの段階とは異なるものを示すための根拠として用いられている。この考え方が近代の自然科学の一つの原像を提供していることはさきにしるしたが、宇宙を有機的な統体とみなすこの考え方は歴史のさまざまな段階において、それぞれの段階に應じてさまざまなヴァリエーションとして現われており、物活観ということばはこのすべてのヴァリエーションを総括していることばとなつていてと考えるといいであらう。つまりすべてのヴァリエーションに共通していることは、個々の考え方に相違があるにも拘らずその背景となつた自然像が、一、自然を生命

をもつた無限の運動体とみて自律化していること。二、産み出された人間は、それを産み出した自然を認識することができないという考え方から有機的統体としての自然を対象として不可知化していること。三、不可知化された自然の理法が人間を支配することを認めていること。等々の点において共通した特質をもっていることである。このような意味からいへば近代の物活論は汎神論と重なつており、その境界をかなり曖昧にしているといえるだろう。又このような意味における物活観の傾向はいずれの国もその神話時代においてもつていたことになる。だがこうした世界観の傾向が形而上学絶対支配の後をうけて、何の媒介もなしに生れている日本近世の場合はその特殊な例といわなければならない。私は物質を活きたものとして眺めたという古代的な意味においてではなく、自然を有機化し、それに自律性を与えているという意味において、その自然像に焦点を合わせてその特質を分析してゆきたい。

自然を人間を超えた統体として考え、それに生命を賦与する考え方は案外おそくまで残っている。その特殊な事例としてはシュペルヴィエルの詩や、ユダヤ教を背景としたシャガールの美術をあげることができる。その絵を観れば分る通り、シャガールがしばしばとりあげる恋愛や結婚のモチーフは農耕や出産のモチーフと結びついている。一枚の絵では宙に浮かぶ女の腹に三ヶ月が黄色くだぶらされて描かれている。又殆どすべての絵に現れている愛のモチーフも、その出産を扱った絵をみるに及んで、それが単なる「愛」の絵画化ではないことに気づかされる。女の股からは

血が流れており、それが傍のたるにまで及んでいる。生れたばかりの嬰兒も血に染って産婆に抱かれてゐる。つまり「愛」はやがて出産につながる宇宙の神秘性において包括されていることを教えているのである。その絵のモチーフの一つ一つはそれぞれがシャガールのことばとなつて、その思想が生命主義を介して宇宙の円環的な完結の中につながつてゐることを象徴的に示している。

シャガールはこれを「夢」として、潜在意識の中で描いてゐる。少くとも外見からはそのような解釈を与えるように描いてゐる。この「方法」は、世界を無機化してしまつた今日の科学時代には夢にしか人間の宇宙の感動を表現する象徴の方法がなくなつてしまつたことを語つてゐるのである。人間の環境として自然は無機化されてしまつても、自然の中から感動を求めめる想像力の要求は残つてゐる。この要求はすでに思想のかたちで通用することを許されなくなり、芸術の領域の中にとじこめられて感受性のかたちで生き残ることを余儀なくされてゐるのである。つまり物活観は宇宙との生命的な調和という普遍的な主題を残したままで芸術的な洗練をうけ、感動という精髓に分析されるか、それとも極めて漠然として神秘的感覚として個人の想念の中に内在化されるかのかたちで今日残つてゐるのであるが、このことは物活観の傾向そのものが本来人間の文学的感動を基盤として発想されたものであることを暗示してゐると考えてよいであらう。古学から国学に至る物活観的な自然観の承譜において、それが特に倫理よりも宗教に近い偏りをみせた国学においてはこの暗示が役立ちそうである。つまりここに国学を世界観の文学化の運動としてみる所

以があるわけである。

秋成はこうした文学的感動を内包する自然像を庶民のレベルで捉え、その特殊な立場と教養を通じてそれを自律化した作家であると考えることが出来る。ここでは古学—国学と、社会の抽象的レベルにおける世界観構造の変化を考えたが、本来こうした世界像の変化はその基礎に「生」感情によつて生活する庶民の生活をおいており、そのトータルな反映があつて力があつたと考えらるべきである。秋成の場合には国学からの影響とともに庶民の生活が本来内包した素朴な自然観（自然信仰）からもたらされたものがあつたことは見落されてはならない。

もっとも秋成の自然像の特質は、後に宣長との論争を通して明確化したように、自然自身の生命を否定していることにある。それは宣長が自然の中に描いた神話性を鋭く批判したことを通じて示されてゐる。彼の場合、自然はかなり事物化されており、その限りにおいては反神秘的ですらある。宣長が禍津日神の御仕業と考へるところを秋成は、自律的な自然が時として示す「時運」のかたちで考へており、その「歴史」についての見解は決定的な差違があつたことを示してゐる。だがこのようなかたちで顕在化された自然観も、その特徴的なかたちを整へたのは、経験主義的な帰納認識や事実主義等時代の思潮を自己のうちに消化したかなり後のことと考へてよいであらう。その意味では雨月物語を著した初期と「史論」「安々言」を著した寛政前後を同一に視ることはできない。彼の場合、自然のもつ人格的な生命を否定すればするほど、その自律性の意味が強められてゐることに注意する必要がある

ある。私はこの自然に対する宗教的要素の私試の後に、秋成の自然観は物活観としての特質を強めていると考えている。

注(1) 「国文学研究」28集、本論第二章49頁参照。

八

次に少々詳細に素行仁斉等の古学が生れてきた過程をたどつてみよう。

これらの運動が寛文から元禄に至る時期に興り、宋儒の説く理気学を批判したのは故のないことではない。それは家康が政策的にとりあげた朱子学が価値的規範の体系としてはすでに社会的な有効性を失っていたことを意味する。朱子学はその当初人間を規範的に規制する形而上学性により、倫理や政治において最も偉力あるドグマとして迎えられた論理であった。この天人合一を理念とする倫理哲学がその静的観念性の故に、戦乱のうちつづいた後の近世初頭の平和な社会に大いに迎えられ、又逆に社会を整序化する機能において政治的にオーソドキシの位置をかちとつていったことは丸山真男の指摘がある通りである。このような朱子学の意義も一旦社会の体制が整った後は、これを固定させ発展を規制するものに転化することになっていたのである。そのうえ朱子学は観念的な思弁性のみ詳しく、その現実的用に疎であるという憾みを内包していた。いはば往相のみに集中してその還相を欠いていたということになる。社会が経済的な基盤の整備を終え、民衆がその生活を成熟させ自律化させるとともに要求されることになったのはこの現実的倫理の側面であった。朱子学が精神の世

界を整序化し、社会に価値のヴィジョンを与える段階は終わったのである。このことは僧侶や浪人が民衆に知識と思考を与えてきた仮名草子⁽¹⁾が、その歴史的役割を終えなければならなかったのと照応している。古学の成立は民衆のレベルにおけるモラル(日常道徳)の要求を映すものであったと同時に、モラルを必要とする精神生活の成熟と自律化をも映し出すものであったといふことができる。「人格」の独立と成熟を反映する物活観の思想が、倫理的要求というかたちで生れているのもこのような歴史的事情に基づいている。

儒学は本来宇宙を生きた全体とみなし、それを動的に把握する態度を内包していた。易の繫辭もすでに「生々之謂易」⁽²⁾としている。儒学においては万物は有機的に統一されると同時に、それが倫理的価値と連続して有機化されていたのが特質である。その有機的自律の中心におかれていたのが「天」であり、この有機的統一を価値的統一に抽象化したのが朱子であった。素行や仁斉の古義学は、この観念化された「天」の解釈を否定するとともに、原始儒教の有機的統一に再びもどることによって「生々」「活物」のモチーフを大きく引き出しているのである。この「生々」のモチーフが新たに生かされたところに歴史的事情があったわけである。

宋儒の説を批判する古学が、その最初の動きを見せたのは寛文二、三年のことと考えられている。つまり山鹿語類は素行が「真ニ聖人ヲ以テ証ト為」⁽³⁾した年を発卯・寛文三年としるしており、先哲叢語も殊んど同じ頃仁斉が古学に一変していることを伝えて

いる。幕府が羅山をして朱子学を説かせてから五十七年の後に当る。しかし古学がその最初の動きをあらわしたのは寛文六年（一六六六年）、素行の聖教要録の発刊においてであった。

素行は聖教要録の中で、すでに概念化した後世の説に抛らずに、直接原典に還って納得できる解釈を求めている。

素行の思想の中核は、現実の要請する中庸の徳、つまり日常生活における道を説くところにあった。「聖人の道は中庸に在り。中庸を能くするは、知を致め礼を詳にするに在り。」（聖教要録中）

ここに説く礼が、宋理学の説くそれと異って極めて現実的な発想に基づき、又そこからの修正が加えられたものであることは、同じく「道」について説く「道は行ふ所あり。日用以て由り行ふべからざれば、則ち道にあらず」（同）という態度から類推することができる。「若し作為造設に涉り」彼我古今の違いによつて、行うと行うべからざるの差異が生ずることがきものがあれば、それは真に性に率うの道であるとはいえない、と彼はいう。「道の名は路上より起れり。人の行くや必ず路あり」ということばの中に後世の歴史的偏りを超えて、普遍的にしてオリジナルなものを求めようとした志向があつたと同時に、そこに現実を中心として発想するという対極的なモラルが内蔵されていた事実も指摘することができるのである。彼は中庸を説いて「中は、倚らずして節に中るの名なり。」「中は、天下の大本なり。」と説き、「庸は平日用の謂なり。此の中を平日に用ふるなり。庸を以て別に工夫を立つるは、尤も差謬なり。」（同）としるしている。朱子学のこと

ばは同じことばのままで新鮮で有効な内容を与えなおされている。古学の意義は、それまで絶対化されていた性理説を批判し、妥当なその批判の根拠を示すとともに、朱子学形而上学を一つのさかしらとして相対化したことの劃期性にあるが、現実から遊離した儒説に有効性を回復しようとして、それに現実からの検証と修正を求める（もちろん儒学の限界内においてのことだが）現実的態度がはじめて働いていたことも見落されてはならない。即ち彼は宋明の学者が、天の「理」と人の「性」を形而上的構想から規範的に直結させて本然氣質の性を説いたのを捉えて「本然の性を認んと欲す。是異端の教なり」ときびしく批判している。「性は善惡を以て言ふべからず。孟軻の所謂性善は、已む得ずして之に字し堯舜を以て明とするなり。後世其の実を知らず。切に性の本善を認め、工夫を立つるは、尤も学者の惑なり。」彼はここで善惡の觀念をもって人を律することをはつきり批判しているのであるが、彼が後の秋成のように人間の認識そのものを相対化しているわけではないことに注意しなければならない。事情はむしろ逆であつて、「道」は天地に対し「已むを得ざる」ものの認識を通して連続を強められているのである。日用のモラルと生々する天地の本然の姿を統一しているものはこの「已むを得ざるもの」の認識であつた。「人物の生々なるも、天命ならざるはなし。故に曰く、天命之を性と謂ふと。理氣相合すれば、則ち交感して妙用の性あり。凡そ天下の間象あれば、乃ち此の性あり。此の象の生ずるは、已むを得ざればなり。象あれば、乃ち已むを得ざるの性あり。性あれば、乃ち已むを得ざるの情意あり。情意あれば、

乃ち已むを得ざるの道あり。此の道あれば、乃ち已むを得ざるの教あり。宋儒が作為によって論理化した天地人物を、「已むを得ざる」の倫理の本質において読み直すこと、それが彼の主題であった。

このようにして、彼にとって「理」は朱子が説くがごとき観念的実体ではなく、已むを得ざるかたちで消長往来する天地人物の全体の中に見出される条理にすぎないことになる。「理」はここにその次元とニュアンスを全く変貌させることになった。これは「氣」を先にし「理」を後にした仁斉の態度にも通ずるが、「若ン此理、ナケレバ、便チ亦天地ナク、人ナク物ナシ」と称した朱子学のあり方と比較すれば、それがいかに大きな構想上の変化であったかを知ることができる。

素行はこのように新しく解釈し直された「条理」を「礼」に焦点を合わせることによって説いている。その「礼」とは又「情を矯め外を飾るにあらず、自然の節あり。已むを得ざるの道なり」と説かれており、形而上的な觀念を中心において構想された世界像は、天地の自然なあり方の中に「道」を見出す倫理的な世界像に変っていたことを示している。

この觀念的世界像から倫理的世界像への展開の中に、我々は古学の特質を見出すのであるが、素行の説く倫理は「已むを得ざる道」にそって「生々」展開する天地のあり方に連続し、そこから演繹されるものであった。天地の道と人の道はアナロジー以上の本質的連続によって一致していたのである。彼が人の道の焦点として説く「礼」は、このようにその内包を分析すればするほど再

び倫理的な自然像の中へ無限に還つてゆく性格を示しており、その固有な倫理的契機を見定めがたくしている。彼は「自然の節」といい「理氣相合すれば、則ち交感して妙用の性あり」という。そこにはすでに分析不能な倫理的信念があつて、自然像を形成する「理」と「氣」を彩っていたと考えなければならない。つまり彼が説く「道」は、新しく自律的なものとして解釈し直された天地自然像の信念によって支えられていたのである。

素行が目論んだことは、人間が作為的に天地に与えてきた「理」を廢し、代つて逆に天地を中心におく自律的な本然の中に人間を包みなおさせることにあつた。つまり本質的な意味での自然優位がここにもたらされたのである。この傾向は「天」を宗教的な超越にまつり上げた徂徠の古文辭学にまで發展することになる。

「天地常にして古今なし、古今唯一般、人_レ以て古今ありとなすなり。天地始終あれば無窮と言ふべからず」(語類卷四十)

我々はこのことばの中に、天地を時間を超えた存在として自律化しようとする思想があることを読み取るとともに、すでに人間の認識能力の限界に対する自己認識が働いていたことを認めることができるのである。

素行は人間思惟の産物に過ぎない天地創造の説を否定するとともに、天地を元来起滅なき自律体として強調する。「天地は、陰陽の大きい形せるなり。天地の成ること、造作安排を待たず、唯已むを得ざるの自然なり。故に長久なり。始終なきなり。」「天地の間に盈ちて、造化の功を為す所以の者は、陰陽なり。陰陽は、天地人物の全体なり。互に消長往来屈伸し、生々息むなし。」

この考え方は次に挙ぐる「心」の説明とあまりにも形の上でつながっている。叙上のごとき自然解釈が、そこに包含される人間の本質をも「生々息むな」きものとして解釈することになったのは当然といえは当然であるが、自然の自律を中心においた人倫の包摂は、倫理的契機を別にして思考の道筋から問うならば、実はその逆のもの、つまり「生」の実感が基となった自然の包摂ではなかったかと考えさせるのである。又「心」が、朱子学の場合とは異って人格的綜合のニュアンスをもっていることに注意したい。

「心は火に属し、生々息むなく、^{しばち}少くも住まらず。流行運動するの謂なり。古人性情を指して心と曰ふ。凡そ心と謂へば、乃ち性情相率ぐるなり。知覚を以て心と為し、理を以て性と為す。是れ切に性心^{しやうしん}を分たんと欲し、性を以て本然の善となして認め来たればなり。人心道心、心を正すは皆知覚と理と共に具はればなり。」「心」は火に属すと説明されていても、火と等質のものとは規定されていない。彼にはまず現実の人間があり、「心」があった。「火」はその「生々息む」ことのない姿に当てられた説明なのである。その背後には「生々息」まざるものとして実感された人間の「生」の本質があったといつてよいであらう。「心」(人格)と天地自然は連続し相関しながら、ともに分析不能の統体として捉えられているのである。ここに我々は後に秋成に至って形を得てゆく、物活観の思想の最初の契機と、その原型を見出すことができる。

素行が当代の支配思想としての朱子学に疑義を抱き、ついにそ

れを批判するに至った契機は一をもつて数えることはできない。その一つが「生」の実感に根ざし、人格を性心分つことのできない実体とみなしたところにあったことは今考えた通りであるが、彼がかつて老荘の学を修め、仏説に近づいて隠元禪師にさえ接している事実から考えて、天地を無窮なる自律体と考え直すうえに仏老の思想が媒介となっていたことは否定できない。これは素行・仁斉ともに経験したところのものであって、その一致は偶然以上のものであったことを示している。かくのごとき現実的媒体なしに、素行が朱子学を批判できたと考える方がむしろ無理であらう。又一旦その教えにつきながら彼等がともに仏説を廃していることも古学の思想のあり方を特徴的に示している。つまり仏老ともに自然を分析不能な自律の実体としている意味においては、古学の世界像に近いものを示していた。しかしながらその教えがもつ現実、捨象の態度や、世界観の静的性格は、古学の現実的志向や倫理的生々主義とは相容れないものがあつた。老荘も仏説もその教えの消極性からいえば、朱子学の形而上性とともに批判されなければならぬ対象となっていたのである。

注(1) 「日本政治思想史研究」丸山眞男著。

(2) 「疏」は次のようにしるしている。

正義曰、生生、不^レ絶之辭、陰陽變転、後生次^ニ於前生^一、是万物恆生、謂^ニ之易^一也。

(3) 「日本古学派之哲学」井上哲次郎著、五九頁。

(4) 以下特別に示さないものは聖教要録による。